



Perspectives chinoises

2009/3 | 2009
L'impasse au Tibet

Tibet, nationalisme et modernité : deux contributions chinoises au débat

Sebastian Veg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5316>
ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009
ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Sebastian Veg, « Tibet, nationalisme et modernité : deux contributions chinoises au débat », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/3 | 2009, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5316>

Tibet, nationalisme et modernité

deux contributions chinoises au débat ⁽¹⁾

SEBASTIAN VEG

En avril 2008, un mois après les révoltes tibétaines du 14 mars, Wang Hui, professeur d'histoire intellectuelle à l'Université Qinghua, accorda un entretien sur les événements au quotidien *Ershiyi shiji jingji baodao* (Nouvelles économiques du XXI^e siècle). Il retravailla ensuite cet entretien pour en faire un essai à part entière qu'il publia dans la revue de Hainan *Tianya* (Frontières) ⁽²⁾. Cet article promettait d'ouvrir des perspectives intéressantes sur le « malentendu » qui s'était formé entre la Chine et ce qu'une partie de la presse et le gouvernement chinois appelaient « l'Occident » : Wang Hui a sans doute lu plus de publications en anglais à la fois sur la Chine et sur les problèmes plus généraux de la modernité politique et culturelle que la plupart des sinologues ont lu de contributions chinoises. Il est connu pour ses positions iconoclastes, critiques à la fois du gouvernement et de certains discours développés par ses détracteurs : il a en particulier souvent attaqué les dirigeants chinois pour avoir épousé la cause d'un capitalisme dérégulé, développant l'argument qu'au cours des 20 dernières années, la répression politique a de plus en plus été subordonnée à un capitalisme de copinage qu'à l'idéologie, et qu'un libéralisme accru ne résoudra donc pas forcément les problèmes actuels de la Chine.

En mai 2009, un rapport préparé par quatre chercheurs (Fang Kun, Huang Li, Li Xiang, Wang Hongzhe) pour le Centre de recherches en droit Gongmeng a été publié sur Internet, sous le titre « Enquête sur les causes socioéconomiques de l'incident du 14 mars dans les zones tibétaines », qui représente l'investigation de terrain la plus approfondie à ce jour sur la façon dont les révoltes de 2008 ont été vécues et comprises par les populations locales dans les zones tibétaines ⁽³⁾. Préparé par une organisation non gouvernementale dirigée par plusieurs avocats et professeurs de droit engagés dans le mouvement de « défense des droits » (*weiquan yundong*), qui a depuis lors été mise en cause pour des raisons fiscales et fermée par les autorités de Pékin qui ont également arrêté son directeur Xu Zhiyong ⁽⁴⁾, ce rapport a attiré beaucoup d'attention. Il décrit d'entrée de jeu les révoltes de la façon suivante :

Un conflit social de si grande ampleur ne peut avoir été créé par des facteurs seulement externes. Il doit aussi y avoir des causes internes, mais les médias ont accordé peu d'attention à la nécessité d'enquêter sur les racines sociales de ces incidents violents. Sous l'influence des sentiments nationalistes, certains reportages ont même accru la méfiance mutuelle et les critiques réciproques entre nationalités. Le manque d'enquêtes de terrain sur les conditions de vie des Tibétains a empêché de comprendre clairement au niveau théorique la nature des contradictions qui existent dans les zones tibétaines, et de les résoudre au niveau pratique. (Préface)

Les auteurs pointent comme causes des protestations le mécontentement religieux et ethnique, ainsi que la « montée de la Chine » et son influence sur le Tibet, soulignant que « ce pro-

1. L'auteur voudrait remercier William Nee et Françoise Robin pour leurs commentaires sur cet article et Wang Hui pour lui avoir fourni la version révisée de son article.
2. Wang Hui, « Dongfang zhuyi, minzu quyu yu zunyan zhengzhi – guanyu "Xizang wenti" de yidian sikao (Orientalisme, Autonomie des zones ethniques et politique d'égale dignité – quelques réflexions sur le "problème du Tibet", *Tianya* (Frontières), 2008, n° 4, juillet 2008, p. 173-191. Les numéros de page entre parenthèses renvoient à cet article ; quand ils sont précédés de la mention « révisé », ils se réfèrent au manuscrit non publié fourni par l'auteur, intitulé « Dong Xi zhijian de "Xizang wenti" » (Le « problème tibétain » entre Est et Ouest), 53 p., à paraître dans *Kaifang Shidai* (Époque d'ouverture), 2009. Depuis la fermeture du site Tinayi (www.tecn.cn) au début de juillet 2009, seule une version quelque peu augmentée de l'article original est disponible en ligne sur le site de la librairie pékinoise Utopia : <http://www.wyzxsx.com/Article/Class17/200807/44904.html>. L'entretien qui avait paru dans *Ershiyi shiji jingji baodao* le 28 avril 2008 est également disponible : <http://www.wyzxsx.com/Article/Class17/200806/40777.html> (tous les sites consultés le 13 août 2009).
3. Centre de recherches en droit Gongmeng (Initiative constitutionnelle ouverte), « Zangqu 3.14 shijian shehui jingji chengyin diaocha baogao » (Enquête sur les causes socioéconomiques de l'incident du 14 mars dans les zones tibétaines), https://docs.google.com/Doc?id=df4nrxq_91ctcf6sck. La version sur le blog de Woesser contient en plus l'annexe I : <http://woesser.middle-way.net/2009/05/314.html>. Une traduction anglaise a été préparée par International Campaign for Tibet, mais est un peu gâchée par des erreurs de traduction élémentaires (*minzu guojia* est traduit par « ethnic state » plutôt que par « nation-state » ; le nom du premier auteur est transcrit par Li Kun plutôt que Fang Kun, etc.) ; elle est disponible sur : www.savetibet.org/print/2197. Comme les numéros de page sont fluctuants, nous donnons les références dans le rapport selon sa structure interne en parties. Les auteurs ont conduit leurs entretiens dans les zones tibétaines de la RAT et de l'Amdo (provinces du Qinghai et Gansu) ; malheureusement il semblerait qu'ils n'aient pas visité le Kham (ou n'aient pas pu s'y rendre).
4. Voir par exemple Reuters : « Gongmeng rights lawyer arrested », *South China Morning Post*, 19 août 2009, p. A6.

Malgré ces ajouts importants, la structure conceptuelle du texte reste en grande partie inchangée, puisque Wang Hui se sert de notions clés qu'il a développées dans d'autres essais pour analyser les contradictions du Tibet, en particulier sa critique de la dichotomie empire/État-nation qu'il a longuement développée dans *L'essor de la pensée chinoise moderne* (*Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi*, 4 vol., 2004), et ses thèses sur la « politique dépolitisée » inspirées de Carl Schmitt (voir *infra*, notes 8 et 18). Le présent texte se réfère donc à la fois à l'article publié dans *Tianya* et à la version révisée que l'auteur a bien voulu nous communiquer, la pre-

京民执继字[2009]第1号

博讯 2009年11月 2009年11月

mière reste d'autant plus importante qu'elle a été largement diffusée sur Internet, alors que la seconde est encore inédite. Alors que la version initiale met fortement l'accent sur l'hypocrisie de l'Occident (fasciné par le Tibet et qui soutient les groupes tibétains), la version finale adopte un positionnement plus équilibré, apportant quantité de nouvelles informations et s'intéressant de près à la « crise sociale » au Tibet. Ni Wang Hui, ni les chercheurs de Gongmeng – et encore moins l'auteur du présent article – ne prétendent être des experts du Tibet ; les tibétologues auront sans doute beaucoup à ajouter et à critiquer dans les textes recensés, ainsi que dans la recension elle-même. Cependant, ces deux publications d'acteurs de premier plan dans le débat interne en Chine – les intellectuels critiques à l'intérieur du système universitaire et les groupes défendant les droits civils dans la société – sont dignes d'intérêt en elles-mêmes, d'abord parce qu'elles démontrent le caractère urgent que revêt l'impasse tibétaine pour les intellectuels chinois, et aussi parce que, malgré l'absence de débat public sur les minorités que reconnaît Wang Hui (révisé, p. 47, n. 93), elles attestent de la possibilité d'un débat en Chine même sur la question tibétaine et la politique du gouvernement au Tibet. Pour cette raison au moins, il a semblé intéressant d'en proposer une discussion. Les deux articles, chacun à sa façon, se servent

aussi des révoltes tibétaines pour aborder des questions plus larges relatives à la modernisation et à l'attitude de la Chine envers celle-ci, ainsi que du nationalisme chinois et des politiques en faveur des minorités ethniques. L'« Occident » est souvent présent à l'arrière-plan, surtout dans le texte de Wang Hui, mais aussi plus généralement comme une force qui promeut la « modernité » dans d'autres régions du monde. L'article de Wang Hui se divise en sections abordant l'orientalisme occidental, la question de l'État-nation et le système politique chinois (qui repose sur le principe de *duoyuan yiti* ou « l'unité dans la diversité ») ; et l'environnement « post-révolutionnaire », « dépolitisé » dans lequel, de son point de vue, le « problème tibétain » a germé. Le rapport Gongmeng interroge lui aussi la « modernisation » de l'époque post-1979, les structures de gouvernement et conclut avec deux sections analysant les « erreurs » du gouvernement confronté aux révoltes et les défis auxquels sont confrontées aujourd'hui la culture et la religion tibétaines.

L'État-nation « occidental » et le colonialisme

L'essai de Wang Hui s'ouvre sur une longue section consacrée à l'« orientalisme », la manière dont la conceptualisation et la mythification du Tibet par les Occidentaux, ainsi que le colonialisme, ont contribué à changer la nature du problème tibétain. La version revue distingue deux types d'orientalisme, positif et négatif. Wang Hui propose une série d'exemples pour prouver combien l'Occident est « obsédé » par le Tibet : l'implication de la CIA au Tibet dans les années 1950 (il cite Melvyn Goldstein et Tom Grunfeld), la présence de missionnaires européens, la perception largement partagée du Tibet comme pays pacifique, la critique par les Lumières des « superstitions » tibétaines (Hegel) et, en réaction, l'école mystique du XIX^e siècle appelée « théosophie », fondée par Helena Blavatsky (1831-1891). Une étrange confusion se produit à ce point : Wang Hui analyse la fascination qu'éprouvait cette dernière pour le Tibet, qu'elle affirma faussement avoir visité avant de se convertir au bouddhisme au Sri Lanka ; il ajoute que, sous son impulsion, la théosophie développa une théorie raciale de quatre espèces humaines originaires issues de Shambala, dont les Tibétains seraient la dernière avant l'apparition de l'humanité. Il conclut que le racisme de Blavatsky fut déterminant dans la constitution de l'image d'un Tibet (racialement) pur, intouché par les maux de la civilisation moderne, qui influença nombre d'intellectuels européens du XIX^e et du début du XX^e siècle, ainsi que, ajoute-t-il, les

Nazis et Hitler, pour qui les Tibétains étaient les ancêtres des Aryens. Il rappelle également que Himmler finança la troisième expédition au Tibet en 1938 de l'ornithologiste allemand Ernst Schäfer, qui avait rejoint la SS en 1933⁽⁵⁾. Il insiste sur l'importance du Tibet dans la culture populaire occidentale, à travers l'exemple du roman de James Hilton, *Horizon perdu*, et du film *Sept ans au Tibet*, adapté d'un livre de Heinrich Harrer, un ancien nazi et collègue de Schäfer, qui vécut à Lhasa de 1946 à 1951, où il se lia d'amitié avec le XIV^e dalaï-lama, adolescent à l'époque. Bien que les détails ne prétendent pas être autre chose que des anecdotes, ils préparent l'argument selon lequel le nationalisme est une invention occidentale et suggèrent qu'il existe une affinité plus profonde entre la nationalisme et le nazisme ou les visions du monde raciales :

Jusqu'à aujourd'hui, la société occidentale n'a toujours pas renoncé à ce genre de savoir orientaliste : ces personnes désespérées par l'état de leur propre société et du monde contemporain peuvent facilement trouver un réconfort spirituel dans l'image du Tibet, mais elles n'ont jamais réfléchi au fait que leur « théosophie » et leurs « techniques extra-sensorielles » non seulement déforment la réalité et l'histoire tibétaine, mais ont également pu blesser ces Chinois qui les attendaient pourtant les bras ouverts. Les Chinois ne savaient pas qu'ils avaient affaire à une bande d'Occidentaux profondément pénétrés de plusieurs siècles de savoir orientaliste, et que le Tibet était précisément cette construction artificielle de l'Autre inhérent à leur moi. Quand les Occidentaux se rendirent compte de la distance qui séparait le Tibet réel de leur création, l'amertume éclata spontanément – le Tibet ou l'Orient était le prérequis pour leur construction de soi : maintenant que cet Autre s'était soudain libéré, où pouvaient-ils en trouver un nouveau ? Pas de doute, dans ce monde globalisé, Shambala a depuis longtemps disparu. S'ils ont perdu foi dans le monde dans lequel ils vivent, ils ne la retrouveront dans aucun coin de ce dernier. (p. 176-177, révisé p. 13)

Dans la version révisée, ces critiques sont atténuées par une analyse plus substantielle de l'orientalisme qui s'est déve-

5. Pour une réfutation de ces vues, voir par exemple Isrun Engelhardt, « The Nazis of Tibet : A Twentieth Century Myth », in Monica Esposito (éd.), *Images of Tibet in the Nineteenth and Twentieth centuries*, Paris, EFEO, 2008. Voir aussi : Anne-Marie Blondeau, Katia Buffetrille, Françoise Robin, Heather Stoddard « Réponse sur les liens entre le dalaï-lama et les nazis », *Libération*, 6 mai 2008, <http://www.liberation.fr/tribune/010180128-reponse-sur-les-liens-entre-le-dalai-lama-et-les-nazis>.

loppé au sein même de la société chinoise au sujet du Tibet, déjà suggéré dans la première mouture par la référence au cas de la ville de Zhongdian au Yunnan, renommée Shangri-la et transformée en destination touristique « à thème ». Il faut cependant souligner que l'on pourrait tout aussi facilement faire valoir que l'Occident a été et reste « obsédé » par la Chine de façon encore plus intense et durable que par le Tibet (y compris par l'envoi d'innombrables missionnaires). Le sentiment de « vide spirituel » que Wang Hui ressent dans la société occidentale s'exprime au moins autant dans la fascination pour la philosophie chinoise que pour le bouddhisme tibétain ; elle est également très forte en Chine à travers des films populaires comme *Kekexili* de Lu Chuan (2004). De plus, il faut se souvenir que le discours racialisé était largement répandu en Europe, tout comme en Asie, à la fin du XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle (Wang Hui connaît certainement le passage de *L'Armée révolutionnaire* de Zou Rong, où les Mandchous sont décrits comme « une race poilue et cornue »⁽⁶⁾). Il semble ainsi assez anachronique de projeter cette vision du monde sur l'Occident actuel de l'après-Seconde Guerre mondiale et de l'après-décolonisation, sans même mentionner que, même en Europe, chaque pays a sa façon de considérer le lien entre ethnicité et nationalité. Son usage du mot « orientalisme » va bien plus loin que les arguments que Said dirige contre les universitaires occidentaux (avec qui Wang Hui ne semble pas avoir de querelle majeure) ; il l'utilise plutôt pour s'en prendre à l'opinion publique occidentale⁽⁷⁾, tout en reconnaissant qu'une vision tout aussi mythique du Tibet est pareillement répandue en Chine – au total un usage passablement impressionniste de la notion de Said.

Le second argument de Wang concerne les structures politiques et les relations historiques entré Pékin et Lhasa. Cette partie s'ouvre sur l'affirmation « Le problème de "l'indépendance tibétaine" est entièrement un produit du colonialisme moderne ; ce point a été amplement documenté et confirmé par nombre de chercheurs » (p. 177). Bien qu'il cite dans un premier temps l'influence coloniale britannique et la politique de la guerre froide, Wang Hui analyse en réalité cette question à un niveau plus théorique qu'historique, affirmant que l'« impérialisme » occidental a apporté avec lui et introduit en Asie des conceptions de la souveraineté reposant exclusivement sur l'État-nation. Wang Hui a précédemment formulé cette idée dans plusieurs contextes, proposant une critique intéressante de la dichotomie empire/État-nation et arguant du fait que la « modernisation » de la Chine n'a pas eu lieu selon ce schéma⁽⁸⁾. Dans le cas présent, il ajoute le concept de « société trans-systémique » (*kua tixi shehui*)

pour décrire la Chine, qui resta dans ses frontières impériales tout en se transformant en État-nation (révisé, p. 15). Il ne peut développer cet argument que de manière indirecte, dans la mesure où le colonialisme entretient une relation complexe avec le modèle d'État-nation, qui fut invoqué par les mouvements indépendantistes contre les puissances coloniales à l'époque de la décolonisation, et Wang Hui n'explicite pas tout à fait comment il envisage cette relation. Il cite la fameuse définition d'Ernest Gellner selon laquelle le nationalisme vise à la « superposition des unités nationales et politiques », mais de façon quelque peu trompeuse : ce nationalisme ne fait pas référence dans le livre de Gellner au colonialisme, mais (au contraire, pourrait-on dire) au nationalisme qui émergea en Europe continentale, dirigé en premier lieu contre les empires supranationaux fort semblables à celui des Qing⁽⁹⁾. La réalité asiatique, conclut Wang Hui, était dans tous les cas plus complexe, avec des relations entre les entités comme l'« allégeance » (*chen shu*) ou le « tribut » (*chao gong*). Dans la version révisée, apportant quantité d'informations historiques, il avance l'argument selon lequel la politique britannique des « traités inégaux » était conçue pour détruire les relations traditionnelles entre les entités⁽¹⁰⁾. La thèse est nuancée par une description de la façon dont le gouvernement Qing utilisa lui aussi la religion pour contrôler diverses zones frontalières, et de l'utilisation par le mouvement révolutionnaire chinois du nationalisme pour s'opposer aux Qing, même si Wang Hui prend bien soin de préciser que ce nationalisme était principalement « anti-impéria-

6. Voir aussi Frank Dikötter (éd.), avec Barry Sautman, *The Construction of Racial Identities in China and Japan*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1997.

7. Wang Hui met l'accent sur le soutien populaire dont bénéficiaient les gouvernements occidentaux qui « interviennent au Tibet » ; on pourrait cependant souligner que la plus importante de ces interventions, celle de la CIA, ne fut ni motivée par la pureté de la culture tibétaine, ni justifiée en son nom, mais était une action anti-communiste confidentielle largement isolée de l'opinion publique.

8. Voir à ce sujet Wang Hui, « The Liberation of the Object and the Interrogation of Modernity : Rethinking *The Rise of Modern Chinese Thought* » in *Modern China*, vol. 34, n° 1, janvier 2008, p. 114-140, en particulier p. 123-133.

9. L'empire Qing n'était pas à l'origine « chinois » et, comme le souligne Wang Hui lui-même, resta atypique à plusieurs titres (*ibid.*, p. 132). Wang Hui désigne ce nationalisme comme l'une des causes du démantèlement de l'Union soviétique et de la Yougoslavie, mais aussi paradoxalement de la séparation entre l'Inde et le Pakistan, ce qui le place de nouveau dans un attelage difficile avec le colonialisme (il semble difficile d'affirmer que l'Inde et le Pakistan représentaient deux nations distinctes que le pouvoir colonial unifia par la force – à moins qu'il ne réfère à la partition de 1947, mais qui n'est elle non plus pas le seul fait de la puissance coloniale). Dans la première version de l'article il semble suggérer que les puissances coloniales occidentales voulaient organiser les colonies en frontières « nationales », ou qu'ils essayèrent de gouverner des entités supranationales comme une seule nation – mais de toute manière ces hypothèses ne peuvent s'appliquer telles quelles à la Chine, qui ne fut jamais colonisée.

10. Un point de comparaison intéressant pourrait être la Corée, qui fut l'objet d'« empiètements », puis de colonisation à peu près au moment où les Britanniques s'intéressèrent au Tibet mais qui, ayant été réellement colonisée, ne « revint » jamais dans le giron chinois malgré la défaite japonaise en 1945.

liste », se défaisant de son discours anti-mandchou dès les lendemains de 1911. Si ces complexités historiques sont indéniables, une objection flagrante qui n'est pas prise en compte est que c'est le gouvernement de la République populaire de Chine (RPC) qui imposa en fin de compte le « modèle de l'État-nation » au Tibet, et ce de manière bien plus immédiate que n'importe quelle tentative britannique ou américaine d'influer sur les destinées de Lhasa, au plus tard quand le système politique tibétain garanti par l'accord en 17 points de 1951 prit fin avec la dissolution du gouvernement tibétain le 28 mars 1959 et la création de la Région autonome en 1965.

Le système chinois de zones autonomes

Wang Hui se lance ensuite dans une défense en règle de ce qu'il estime être la solution administrative proprement chinoise proposée par Zhou Enlai au « problème des nationalités » :

À mon avis, une vision de la Chine fondée sur les idées nationalistes ne peut expliquer la réalité qui a généré du système d'autonomie dans les régions ethniques chinoises [minzu quyu zizhi zhidu] – ce système diffère à la fois des principes politiques du nationalisme ethnique [zuyi minzu zhuyi de zhengzhi yuanze] et du modèle des États multi-nationaux [duoyuan minzu guojia de moxing] – comme par exemple les républiques fédérales constituées en accord avec le principe d'auto-détermination des peuples. (p. 178)

Il cite un discours prononcé par Zhou Enlai en 1957 (*Minzu quyu zizhi liyu minzu tuanjie he gontong jinbu* ; « L'autonomie des régions ethniques profite à l'unité entre les groupes ethniques et au progrès commun »), soulignant la différence entre la situation soviétique qui, du fait de la séparation géographique des groupes ethniques se prêtait plus à une solution fédérale, et la chinoise, dans laquelle les groupes ethniques étaient inextricablement imbriqués sur le territoire. Pour cette raison, Zhou rejeta l'idée d'une fédération d'entités ethniquement homogènes, de peur que les Hans ne refluent massivement vers les régions non ethniques. Wang ajoute qu'en 1949, la zone de l'actuelle RAT était administrée en trois entités séparées (l'une gouvernée par le dalaï-lama, l'une par le panchen-lama, et la troisième par le comité révolutionnaire de libération du Chamdo), que le panchen-lama suggéra de maintenir comme telles, alors que c'est le gouvernement central qui, reconnaissant le caractère relative-

ment homogène de ces régions tibétaines, proposa de les réunifier sous le nom de RAT, faisant ainsi une entorse à sa propre doctrine⁽¹¹⁾. Cette position de Wang Hui représente bien sûr un argument implicite contre la possibilité d'un « Grand Tibet » autonome à l'intérieur de la Chine.

Le système maoïste de régions autonomes multiethniques découlait de deux principes : la cohabitation au niveau local (jusqu'au niveau du canton ou *xiang*) de populations ethniquement diverses, et la volonté de ne pas isoler les minorités ethniques, afin d'empêcher leur marginalisation économique (comme dans le cas des réserves établies pour les premiers habitants des États-Unis). De l'avis de Wang Hui, c'est ce dernier principe qui était déterminant pour Zhou Enlai⁽¹²⁾. Il relie la politique d'autonomie aux théories d'importants penseurs modernes : Kang Youwei dans son article de 1902 « Du gouvernement par les citoyens » (*Gongmin zizhi pian*) estimait déjà que la Chine serait mieux gouvernée en accordant l'autonomie à chaque canton (*xiang*) ; l'historien important de la période républicaine, Gu Jiegang, a montré que l'idée d'une « nation han » était une pure construction (dans *Problèmes centraux dans l'écriture de l'histoire de Chine*) ; la théorie de l'« unité dans la diversité » (*duoyuan yiti shuo*) formulée par Fei Xiaotong mettait l'accent sur la nécessité d'une diversité ethnique à l'intérieur de chaque région autonome. De ce point de vue, Wang Hui estime que la solution de Mao et Zhou, celle de régions autonomes de grande taille et ethniquement diverses, est un legs de l'histoire spécifique chinoise. Dans le texte révisé il ajoute qu'elle peut être vue comme « un héritage de l'empire, et un mélange des valeurs associées à l'État-nation et au socialisme » (révisé, p. 25). Il va jusqu'à souligner que les groupes issus du processus de candidature et de validation par la recherche des groupes ethniques (*shi bie* ou « reconnaître et distinguer ») des années 1950 n'avaient souvent aucune conscience d'eux-mêmes en tant qu'entités collectives. Cependant, pour lui, l'aspect décisif du système est que l'unité (*yiti*) de la nation doit être purement politique : elle repose sur l'adhésion (comme le plébiscite de tous les jours de Renan) et non sur l'appartenance ethnique.

On partagera volontiers l'inquiétude de Wang Hui au sujet d'une désintégration de la Chine selon des fractures eth-

11. Cet argument ne semble pas tout à fait exact ; selon Melvyn Goldstein : « Après la défaite de l'armée tibétaine au Chamdo en octobre 1950, la région entière du Chamdo fut réorganisée sous le contrôle administratif d'un comité de libération établi le 19 octobre 1950 directement sous l'autorité du Conseil des affaires d'État à Pékin. » (*A History of Modern Tibet*, vol. 2, p. 208, n° 5) L'auteur remercie Françoise Robin d'avoir attiré son attention sur ce point.

12. Wang Hui met également l'accent sur l'influence exercée par les communistes non-han à l'intérieur du Parti après que la Longue Marche eut traversé des régions ethniquement très diverses.

niques. Il sera peut-être plus difficile pour un lecteur européen familier des mosaïques des Balkans ou du Caucase d'admettre qu'une imbrication multiethnique au niveau local est un phénomène purement chinois. L'auteur semble également sous-estimer l'influence de la politique des nationalités de Staline sur la nouvelle administration de la RPC, en particulier du système de poupées russes dans lequel chaque entité autonome est à son tour divisée en plus petites entités autonomes – il semble difficile de soutenir, surtout dans le cas de l'Union soviétique, que cette politique n'était pas inspirée par la volonté de diviser pour régner⁽¹³⁾. Il ne fait aucune différence entre ce qui est aujourd'hui la RAT et la Région autonome ouïghour du Xinjiang (XUAR) d'une part, où les Tibétains et les Ouïghours respectivement occupaient une part écrasante de la population en 1949⁽¹⁴⁾, et d'autres régions et zones autonomes, ethniquement bien plus diverses. Sur ce point, le rapport Gongmeng semble bien plus hardi : rappelant l'attitude chinoise traditionnelle de la *jiaohua* (« civiliser » les barbares), il insiste sur l'existence de conditions historiques qui délégitiment la présence chinoise, en particulier dans l'U-Tsang (Weizang, Tibet central, qui correspond à peu près à la RAT) qui, à la différence de l'Amdo, resta quasiment « intouché » par le système administratif chinois avant les années 1950. Recourant à une formulation astucieuse pour s'aventurer sur un terrain sensible, le rapport conclut :

Dans les descriptions données par une grande partie de l'élite de l'U-Tsang, la modernisation n'apparaît pas comme faisant naturellement partie de la modernisation du pays entier, mais plutôt comme le résultat d'une contrainte exercée par les autorités politiques des plaines centrales. Sous l'influence de la notion moderne d'« autodétermination des peuples », une partie de l'élite exilée originaire de l'U-Tsang en vint à considérer la relation entre le Centre et l'U-Tsang comme une relation de simple « ordination religieuse », produisant ainsi l'illusion d'un « État ». (III.1)

Le rapport mentionne également l'exclusion des populations frontalières du statut de « sujet » ou de « citoyen » sous les Qing et la République, et l'attitude de supériorité culturelle des représentants du pouvoir chinois à Lhasa.

L'insistance de Wang Hui, dans l'article révisé, sur le fait que le système de régions autonomes ne doit pas être échangé contre un simple système d'« égalité formelle » mérite certainement d'être soutenu (révisé, p. 48) ; cependant, il n'aborde jamais les implications du statut d'autonomie lui-même, pas plus que ses modalités de mise en œuvre : les

provisions des articles 111 à 122 de la constitution chinoise suffisent-elles à garantir une véritable autonomie ? Ont-elles été appliquées de façon satisfaisante et constante depuis 1949⁽¹⁵⁾ ? Cete absence d'analyse critique est quelque peu surprenante de la part de quelqu'un qui dénonce volontiers le caractère « formaliste » du système juridique moderne qui s'institutionnalise à l'heure actuelle en Chine (par exemple p. 187). Pour ne citer qu'un exemple, quel rapport l'idéal de gouvernement par des petites structures autonomes locales de la « tradition de pensée chinoise » (celle de Kang Youwei, mais aussi de Zhang Binglin ou de Liu Shipei) entretient-il avec le « centralisme démocratique » inscrit dans la Charte du PCC, à laquelle la constitution chinoise, y compris ses garanties d'autonomie ethnique, est subordonnée ? Enfin, si le gouvernement central était si préoccupé d'unité entre les ethnies, pourquoi a-t-il lancé la procédure particulièrement complexe et coûteuse d'identification et d'homologation de 55 « nationalités », qu'il a ensuite inscrites sur la carte d'identité et sur tous les documents officiels de chaque citoyen, utilisant pour cela le mot *minzu*, l'équivalent le plus courant du mot « nation » dans les langues européennes ? Pourquoi le secrétaire du Parti d'une région autonome ne peut-il jamais être membre d'une minorité ethnique (à l'exception notable d'Ulanhu en Mongolie intérieure, de 1947 jusqu'à sa purge en 1966) ? Le rapport Gongmeng, au contraire, recommande fortement de renforcer le rôle des « cadres ethniques » dans tous les domaines de l'administration (III.2). Il semble difficile de suivre Wang Hui dans l'idée que c'est le discours colonial ou orientaliste occidental qui aurait, on ne sait trop comment, imposé le concept de nation ou d'identité ethnique au système politique chinois, alors que Zhou Enlai et le PCC auraient cherché à lui ré-

13. Ce point de vue est d'ailleurs celui du professeur de l'Université de Pékin Ma Rong : « Les dirigeants chinois, qui avaient très peu d'expérience en matière administrative, devaient chercher le soutien de l'Union soviétique. Ils ont donc presque entièrement copié le modèle soviétique en termes d'administration, d'éducation, d'économie et d'affaires militaires. Le gouvernement a également suivi le modèle soviétique en politisant et en institutionnalisant les minorités ethniques en Chine. » Ma Rong, « A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the Twenty-First Century : "Depoliticization" of Ethnicity in China », *Asian Ethnicity*, vol. 8, n° 3, octobre 2007, p. 199-217, 213. Ma Rong utilise lui aussi le terme de « politisation » pour faire référence à la conceptualisation des problèmes ethniques en termes de classe en Union soviétique comme en Chine maoïste ; il l'oppose à la « culturalisation » du problème dans la Chine traditionnelle, qui domine également la discussion des problèmes ethniques aujourd'hui aux États-Unis par exemple – Wang Hui y verrait certainement un exemple de « dépolitisation ».

14. Les Ouïghours occupaient 75 % de la population du Xinjiang en 1949 selon Graham Fuller et Jonathan Lipmann, « Islam in Xinjiang », in Frederick Starr, *China's Muslim Borderland*, Armonk, ME Sharpe, 2004, p. 323 ; les Tibétains occupent encore aujourd'hui plus de 90 % de la population de la RAT selon les chiffres officiels.

15. Pour une telle discussion, voir par exemple *China : Minority Exclusion, Marginalization, and Rising Tensions*, rapport publié conjointement par Human Rights in China et Minorities Rights Group, 2007, http://www.hrichina.org/public/contents/article?revision_id=36063&item_id=36055.

sister en préservant la réalité multiethnique de la tradition chinoise : au contraire, ses propres arguments semblent suggérer que c'est le PCC, sans doute via le modèle soviétique, qui a imposé ce discours « occidental » fondé sur la nation à une réalité qui n'en avait sans doute nul besoin.

Dans le rapport Gongmeng, en revanche, dès la préface, les auteurs insistent sur la nécessité de « s'intéresser aux nationalités non de la perspective macroscopique de la construction d'un État-nation, mais de celle de problèmes réels sur le terrain : la subsistance des masses dans les régions à minorités ethniques, la protection de leurs droits et intérêts, la meilleure façon de susciter leur conscience civique et leur développement social durable. » (Préface) Ce n'est pas tant le cadre administratif que sa capacité à répondre aux défis particuliers des régions non-han qui devrait avoir la priorité. Par exemple, au sujet de l'« égalité », le rapport relève que :

C'est en réalité les événements du 14 mars qui ont éveillé la conscience ethnique des Tibétains [et non l'inverse]. Notamment parce que, après l'incident et avant les jeux Olympiques, le gouvernement adopta une série de « dispositions préventives » en vertu desquelles les Tibétains recevaient un « traitement particulier » dans les aéroports et les espaces publics de la Chine intérieure, si bien que les Tibétains, et en particulier les jeunes, ressentirent de façon bien plus aiguë leur « différence ». (II.3)

De plus, malgré la large autonomie qui est nominalement accordée aux gouvernements locaux et leur obligation de tenir compte de la culture et de l'histoire locales dans l'enseignement qu'ils proposent dans ces régions, le rapport montre que les manuels tibétains sont de simples traductions calquées sur les manuels chinois, qui ne font aucune mention de l'histoire tibétaine ni de spécificités culturelles même élémentaires comme le calendrier tibétain (II.4). Le rapport recommande donc une révision substantielle du statut d'autonomie, insistant sur le fait que le pouvoir au niveau local est monopolisé par des « réseaux enracinés d'une élite de pouvoir locale » (*pangen cuojie de bendi quanli jingying wanggluo*), qui rassemblent les fonctionnaires, la nouvelle élite économique et les forces religieuses pour constituer une « nouvelle aristocratie » (*xin gui jieceng*). La « stabilité » a pris le pas sur tous les autres objectifs politiques, et les élites locales parviennent sans peine à manipuler les politiques gouvernementales pour consolider leur pouvoir. Ici le rapport emploie une terminologie qui semble empruntée à l'analyse proposée par Wang Lixiong de la « clique bureau-

cratique » qui s'est accaparé le gouvernement du Tibet sous la bannière de l'« anti-séparatisme ⁽¹⁶⁾ ». Trop de cadres sont choisis pour des raisons politiques et manquent gravement de compétences administratives et techniques (III.2.[2]). Le rapport, adoptant l'approche legaliste traditionnelle de Gongmeng, affirme explicitement : « En prenant l'attitude de “contrer les politiques d'en haut par des contre-mesures d'en-bas”, les autorités locales enfreignent la constitution et la Loi sur l'autonomie des régions ethniques ; malheureusement les dispositifs de supervision et de responsabilité administrative sont encore incomplets » (*ibid.*).

La « modernisation » : problèmes sociaux et culturels

Se faisant l'écho de nombre de commentateurs chinois, Wang Hui se demande pourquoi, puisque la situation matérielle des Tibétains s'est constamment améliorée (même pendant la Révolution culturelle, les subventions n'ont pas cessé), les tensions au Tibet n'ont fait que s'aggraver depuis 1980. Sa thèse principale est que le problème tibétain doit être considéré dans le contexte de toute la Chine : le développement économique sans précédent qui a eu lieu après 1980 a créé des inégalités croissantes et des conflits à l'intérieur de la société chinoise, comme le montre la croissance exponentielle des « incidents de masse » (*qunti xing shijian*). Wang Hui distingue trois grandes tendances dans la Chine des réformes qui, à ses yeux, ont un rapport avec les problèmes spécifiques du Tibet : la dépolitisation (la fin d'un système politique reposant sur la classe), le renouveau religieux et l'influence croissante du marché sur la société (p. 183). Il s'oppose à un article de Fred Halliday dans *Open Democracy* où celui-ci analyse les Tibétains et les Palestiniens comme des exemples de « séquestration post-coloniale » (*post-colonial sequestration*) : deux nations qui ont manqué l'opportunité de l'indépendance parce qu'elles n'ont pas pu obtenir la reconnaissance internationale suffisante à un moment crucial ⁽¹⁷⁾. Pour lui, la « décolonisation » du Tibet a peu de rapport avec les problèmes actuels : bien que les « réformes démocratiques » de 1959 aient entraîné une violence excessive, rencontré de fortes oppositions et conduit à des excès dans des domaines comme la religion, Wang Hui estime qu'elles étaient en dernière instance justifiées et profitèrent à une majorité des

16. Voir l'extrait de l'article de Wang Lixiong « Feuille de route de l'indépendance tibétaine », dans le présent numéro et la traduction complète en anglais à paraître sous le titre Wang Lixiong, *The Struggle for Tibet*, Londres, Verso, 2009.

17. Voir : F. Halliday, « Tibet, Palestine and the politics of failure », 13 mai 2008, <http://www.opendemocracy.net/article/tibet-palestine-and-the-politics-of-failure> (12 juillet 2009).

Wang Hui,
La Politique dépolitisée, 2008.

Tibétains en établissant un principe politique égalitaire et la séparation de la politique et de la religion.

Des années 1950 aux années 1980, le Tibet a traversé toutes sortes de crises, de conflits, et même de destructions (par exemple les politiques excessives de la période des « réformes démocratiques », ou l'éradication de la religion et la destruction de patrimoine culturel pendant la Révolution culturelle), mais leur signification était tout à fait différente de celle du « problème tibétain » aujourd'hui. (p. 184)

Sans être en désaccord avec cet argument, il nous semble nécessaire de souligner que cette façon de justifier des politiques parfois violentes au nom de principes supérieurs comme l'égalité et la laïcité est sujette à la même critique contre ceux qui « savent toujours mieux » que Wang Hui utilise pour s'en prendre à l'« orientalisme » occidental.

La crise actuelle, en revanche, est ancrée dans l'ère des réformes et reliée par Wang Hui à sa théorie de la « dépolitisation », qui consiste à critiquer la tendance croissante à une « gouvernance » technique qui a lieu sans débat politique substantiel entre deux camps⁽¹⁸⁾. Dans l'article révisé, après avoir cité les analyses du sociologue Ma Rong sur les migrations de travail et les inégalités ethniques en RAT (voir aussi *supra*, note 13) ainsi que le rapport Gongmeng, Wang Hui insiste sur deux problèmes qui sont apparus après 1980. Reconnaisant le fait que la religion et l'athéisme représentent « deux chemins vers la modernité », également respectables et désirables, il souligne que l'athéisme d'État est un obstacle majeur à l'intégration de l'identité tibétaine dans l'identité chinoise. S'appuyant sur le rapport Gongmeng, il note que, à la différence de la génération des Tibétains plus âgés pour qui le PCC a conquis sa légitimité grâce à la réforme agraire, les jeunes Tibétains n'ont pas été conquis par les réformes post-1980 : en ce sens le soulèvement de 2008 peut être vu comme une « crise du post-socialisme. »

Le rapport Gongmeng met l'accent sur une faille : alors que « le mouvement de modernisation revêtait une grande importance parce qu'il visait à créer une nouvelle légitimité politique » pour le Parti (I.1), par exemple à travers le système de contrat de responsabilité des ménages (*chengbao*) ou l'autorisation donnée aux non-Tibétains de créer des entreprises dans les zones tibétaines (I.1.[2]), ses résultats ne furent pas à la hauteur des attentes :

Le noyau des politiques menées dans l'ensemble des zones tibétaines glissa de plus en plus vers une logique du « développement », une focalisation exclusive sur le développement économique et un proces-

去政治化 的政治 短20世纪的终结 与90年代

去政治化的政治、霸权的多重构成与60年代的消逝

当代中国的思想状况与当代性问题

中国“新自由主义”的历史根源

“科学主义”与社会理论的几个问题

是经济史，还是政治经济学？改制与中国工人阶级的历史命运

韦伯与中国的现代性问题

亚洲想象的政治

生活·讀書·新知 三联书店

sus de modernisation mené par la nationalité han. [...] L'économie propre au Tibet, fondée sur l'agriculture traditionnelle, ne s'est pas véritablement développée ou dynamisée. (I.1.[2])

Citant Andrew Fischer, ainsi que la notion d'un « modèle de modernisation par diffusion [*kuo san*] » proposé par Ma Rong, notion qui n'a pu éviter de véhiculer l'idée sous-jacente d'une « grande unité » [*da yitong*] et une compréhension étroite du développement, devenu synonyme de hanisation » (I.2.[1]), le rapport montre que les Tibétains continuent d'être exclus par leur faible niveau d'éducation (qui découle d'un manque de financement, des bas salaires, du niveau de compétence faible des enseignants, et de l'absence d'un système de formation professionnelle), par leurs difficultés linguistiques, et par leur manque d'accès à différents types de ressources, notamment les « relations » sociales. Détaillant les mécanismes de l'exclusion économique (l'accès difficile au crédit, les obstacles à la création d'entreprises), le rapport conclut que la modernisation a eu « l'effet de renforcer les divisions » (*fenlie xing houguo*) et a fini par marginaliser les Tibétains à Lhasa même :

18. Cette critique représente certainement une opinion légitime, notamment en comparaison des débats politiques des années 1920 et 1930 ; en revanche nous ne pouvons suivre l'évaluation positive que fait Wang Hui de l'utilisation par Mao d'un « concept tout à fait subjectif de la classe » pour « stimuler un renouveau de la culture politique du Parti » pendant la période 1960-1966, après la rupture avec les « révisionnistes soviétiques » et avant que la Révolution culturelle ne dégénère en « bureaucratisation » factionnelle (et par ce fait dans la dépolitisation). Voir Wang Hui, « Depoliticized politics, from East to West », *New Left Review*, n° 41, septembre-octobre 2006, p. 29-45, notamment p. 36-37 ; Wang Hui, « Politique de dépolitisation et caractère public des médias de masse », *Extrême-Orient, Extrême Occident*, n° 31, 2009 ; Wang Hui, *Qu zhengzhi hua de zhengzhi. Duan 20 shiji de zhongjie yu 90 niandai* (La politique dépolitisée : la conclusion du court xxe siècle et les années 1990), Pékin, Sanlian, 2008.

Quand la terre où l'on a l'habitude de vivre, la terre de la culture traditionnelle, du mode de vie et des pratiques religieuses auxquels on s'identifie, est soudain transformée en « métropole moderne » méconnaissable ; quand on ne trouve plus de travail sur sa propre terre, et qu'on ressent comme une injustice le manque d'opportunités ; quand on se rend compte que le cœur du système de valeurs auquel on croit est attaqué, alors il n'est pas difficile de comprendre le sentiment de crise et de panique qui saisit les Tibétains. (1.2.[3])

Cette conscience de vivre une crise apparaît, pour les auteurs du rapport, comme la cause principale de la révolte du 14 mars.

Pour Wang Hui, la décollectivisation et la privatisation de l'économie ont entraîné, au Tibet comme ailleurs, un danger grave pour la culture traditionnelle. La modernisation et la mondialisation représentent des défis directs pour la religion : aussi bien pour les valeurs religieuses, qui sont marginalisées, et pour les structures religieuses (les monastères et les lamas), qui se corrompent et perdent leur autorité morale. De même, pour lui, le problème de la langue est un problème mondial : la pression qu'exerce le chinois sur le tibétain est similaire, à ses yeux, à celle exercée par l'anglais sur le chinois, à ceci près que, comme le lui a confié une fois un participant à une conférence :

le terme de Han est lui-même une construction historique, la langue qui lui correspond contient des éléments d'autres groupes ethniques. La langue sino-tibétaine a des origines communes, et l'utilisation d'un concept moderne de la nation pour tracer des frontières ne peut que nuire à la communication entre les gens. (p. 186)

Il va sans dire que, étant donné le degré nul d'intercommunicabilité entre le chinois et le tibétain, aussi bien écrit que parlé, une telle affirmation paraît au mieux comme naïve. L'impact de la modernisation sur les modes de vie traditionnels n'est pas spécifique au Tibet. Cependant, dans l'article révisé, Wang Hui note, comme les chercheurs de Gongmeng, qu'il y a une dimension spécifiquement tibétaine dans tous les aspects de la crise, au sens où l'opposition à la religion et le culte aveugle du développement et de la modernité, sont associés, au Tibet, au peuple han (« Quand la modernisation devient synonyme de hanisation, le conflit entre religion et athéisme devient un conflit entre Hans et Tibé-

tains », révisé, p. 42) ; cependant, il relève que, dans d'autres contextes, ce qui est appelé hanisation pourrait aussi être désigné comme « occidentalisation », « mondialisation » ou « avancée du capitalisme » (révisé, p. 42). Enfin, l'influx d'une migration de travail n'est pas non plus spécifique au Tibet, mais dans ce cas aussi, comme l'écrit Wang Hui, « bien que toute la société chinoise fasse l'expérience du fossé entre riches et pauvres, dans les zones ethniques, les inégalités de richesse se superposent très étroitement aux différences de traditions, de mœurs, de langue et de position entre groupes ethniques sur le marché du travail » (révisé, p. 45). Pour cette raison, il plaide contre une poursuite de la libéralisation économique (« l'égalité formelle ») et pour une « politique de la reconnaissance » (Charles Taylor)⁽¹⁹⁾.

Solutions politiques ?

Le véritable enjeu du problème tibétain est donc pour Wang Hui, de définir un modèle de développement dans lequel non seulement les individus mais aussi les groupes faibles – minorités ethniques, femmes, migrants – bénéficieraient de droits égaux. Ce problème de savoir comment réconcilier égalité et différence n'a pas, à son sens, trouvé de solution satisfaisante dans les sociétés occidentales où les groupes minoritaires se servent d'une « politique identitaire » pour obtenir une « reconnaissance » de leurs différences, contribuant ainsi à fracturer (*fenlie*) la société. Une réelle « politique d'égalité dignité » au sens de Taylor implique l'égalité d'expression de différentes cultures au sein de la sphère publique, ainsi que le respect pour les opinions divergentes à l'intérieur de chaque groupe ethnique. Par conséquent « le cadre d'un "conflit Han/Tibétains" doit être rejeté et une nouvelle politique de l'égalité formulée, un nouvel espace public plus ouvert doit être créé et, dans de nouvelles circonstances historiques, la voix des personnes ordinaires doit avoir une possibilité véritable de s'exprimer dans cet espace public » (p. 188). Il s'agit là, à n'en point douter, d'un objectif louable, bien que le gouvernement chinois en gêne fréquemment la réalisation, non seulement au Tibet, mais partout en Chine, en contrôlant étroitement la presse et les ONG locales⁽²⁰⁾.

Pour toutes ces raisons, le problème tibétain est le reflet déformé des défis qu'affronte la société chinoise dans son ensemble. Modérant quelque peu la rhétorique – sans pour autant retirer l'argument – de sa dénonciation initiale des at-

19. Wang Hui cite abondamment Taylor, notamment son diptyque conceptuel d'une « politique de l'honneur » (dans un contexte hiérarchique, d'Ancien régime), qui doit être remplacée par une « politique de l'égalité dignité » (dans un contexte moderne, égalitaire).

taques occidentales contre la Chine (il substitue *fan Zhongguo* à *fan Hua* pour les caractériser, suggérant qu'elle étaient dirigées plus contre le gouvernement que contre la population chinoise), Wang Hui note également : « En s'en prenant à l'opinion publique occidentale, les médias chinois ne se sont jamais intéressés à la crise profonde dans la société tibétaine ; la société tout entière n'a pas profité de ce tournant pour s'interroger sur le lien entre la logique du développement dans la société chinoise contemporaine et la crise tibétaine » (révisé, p. 48).

On peut certes s'interroger sur la réalité de la « dépolitisation » de la société tibétaine, et même de la société chinoise tout entière : la politique s'imisce-t-elle si rarement dans la vie quotidienne aujourd'hui ? Mais Wang Hui prend soin de tracer une ligne entre lui-même et certaines thèses de la « nouvelle gauche » : « Il faut préciser que mon analyse de la crise dans le cadre de la "dépolitisation" ne procède pas d'une nostalgie pour l'époque socialiste ; elle cherche seulement à mettre l'accent sur un aspect souvent négligé : la crise tibétaine fait partie d'une crise post-socialiste généralisée de la Chine tout entière. » (révisé, p. 40) Cependant, il ne retire pas son évaluation positive du « mouvement étudiant patriotique » qui, en défendant le relais de la flamme olympique, « a fait irruption sur les écrans d'une presse chinoise officielle sclérosée » pour donner une image de la véritable Chine « non officielle » (*minjian*). Ce mouvement fournit implicitement un exemple de ce qu'il entend par « repolitisation » comme solution au problème tibétain, par opposition au développementalisme « dépolitisé » que promeut le gouvernement (et l'Occident). Prenant soin de préciser que les participants aux manifestations ont pu être animés de motivations diverses, il rattache néanmoins le mouvement à un symbole universel (la flamme olympique), et l'interprète comme s'opposant à l'hégémonie occidentale (qui a privé Pékin des jeux Olympiques par des « manœuvres politiques » en 1993), au nom de l'égalité et de l'ouverture dans une société multiculturelle. Cependant, il ne fait plus référence à la grande tradition de 1919, 1936 et 1989, ni à ce qui distingue le mouvement du « nationalisme européen, surtout de l'impérialisme fondé sur des convictions racistes » (p. 189)⁽²¹⁾.

Pour les auteurs du rapport Gongmeng, en revanche, les solutions se trouvent du côté de mesures plus pragmatiques. Insistant sur le fait que, dans le processus de modernisation, « il ne faut pas copier aveuglément le système des pays avancés », le rapport suggère de s'appuyer sur le bouddhisme tibétain qui « non seulement ne devrait pas être vu comme un obstacle à la modernisation, mais au contraire comme une ressource traditionnelle précieuse pour servir de fondement

fonctionnel à la modernisation dans les zones tibétaines. » Notant que « la religion peut aller de pair avec la modernisation », ils critiquent la méfiance du gouvernement, et en particulier des gouvernements locaux, envers la religion (V), illustrée par les représailles tout à fait excessives après le mouvement de mars (IV).

En conclusion, bon nombre d'arguments de Wang Hui concernant le Tibet nous semblent dignes d'intérêt, surtout dans la version révisée de l'article. L'idéal multiethnique inscrit, au moins nominalement, dans la constitution chinoise, mérite d'être préservé. Il est plus difficile de le suivre dans sa mise en accusation de l'idéologie « européenne » du nationalisme et du legs du colonialisme comme causes de la radicalisation des Tibétains⁽²²⁾, taisant entièrement le rôle de l'État chinois dans la légitimation du discours sur les divisions ethniques. Cette critique semble d'autant plus anachronique à l'heure où la lente institutionnalisation de l'Union européenne a, malgré ses défauts, remis en question l'exclusivité du cadre national, à la fois en accordant une autonomie substantielle à des divisions régionales, et en donnant du poids au cadre supranational (notamment avec la Charte européenne des droits fondamentaux, et avec la Cour de justice des communautés européennes, instance de dernier recours à laquelle le droit national doit se soumettre), écho de la longue dialectique de division et de réunification qui caractérise l'histoire aussi bien européenne que chinoise. Toutefois, son appel à une « politique d'égale dignité » plutôt qu'à l'extension de l'« égalité formelle » du marché dans les régions ethniques est également significative, et il vaut la peine de prendre au sérieux ses arguments en faveur du système d'autonomie comme seul cadre possible d'une telle politique.

Son analyse du mécontentement des Tibétains, de son lien avec les inégalités croissantes dans le reste de la Chine, de son expression à travers des « incidents de masse » dirigés contre des responsables corrompus ou incompetents, et de la résistance à un certain type de modernité et de laïcité est convaincante. L'accent mis, dans l'article révisé, sur la di-

20. L'usage que fait fréquemment Wang Hui de la notion habermassienne de « publicité » ou d'« espace public » (*Öffentlichkeit* ou *gonggongxing*) ne peut qu'entretenir une relation fort problématique avec la « politisation » selon Carl Schmitt.

21. Il faisait ainsi écho à un entretien donné au même *Ershiyi shiji jingji baodao* deux jours avant lui par Gan Yang, chercheur à l'Université de Hong Kong, qui décrit la défense du relais olympique comme la naissance d'un nouveau cosmopolitisme. Voir « Ziqiang, zili, zixin, ziyou de Zhongguo » (Une Chine libre qui se renforce elle-même, se soutient elle-même, a confiance en elle-même), *Ershiyi shiji jingji baodao*, 26 avril 2008.

22. Sur le plan pratique, Wang Hui cite l'exemple du financement par des ONG occidentales, qui incite les Tibétains à mettre l'accent sur leur identité tibétaine.

mension spécifique aux régions tibétaines – le lien entre modernisation et hanisation, l'exclusion des Tibétains de leurs propres villes – est bienvenu, et démontre l'importance du rapport Gongmeng, dont les conclusions sont impressionnantes par leur caractère systématique et la diversité des domaines abordés, notamment la religion, le rôle de la bureaucratie locale, et la formation d'une nouvelle « aristocratie » au Tibet. Il est important de retenir que toutes ces conclusions sont formulées et publiées par des chercheurs chinois travaillant dans des institutions chinoises. Plus significatif encore, les deux analyses acceptent l'idée que la légitimité de l'administration chinoise au Tibet (au moins en RAT) n'est pas une donnée, ni un acquis immuable de l'histoire ; elles affirment au contraire que ce sont les politiques maoïstes de redistribution et de collectivisation qui ont servi de fondement à cette légitimité aux yeux de la population tibétaine, et que cette légitimité, désormais gravement érodée, doit être reconquise.

Il faut certainement souhaiter que l'appel de Wang Hui en faveur d'un espace public véritablement libre et ouvert à tous puisse rassembler les voix critiques chinoises et tibétaines, même si on ne peut s'empêcher de se demander si la jeunesse chinoise idéaliste dont il fait l'éloge ne trouverait pas dans la défense de cette cause un idéal plus susceptible d'être partagé par sa contrepartie tibétaine que celui de la flamme olympique. Cet appel à entendre des voix diverses se traduit par les références au rapport Gongmeng, aux travaux de Ma Rong, ainsi qu'à divers amis et collègues tibétains qui restent anonymes. Il est intéressant que Wang Hui ne cite pas Wang Lixiong, pas plus que les signataires des « Douze propositions » sur le Tibet⁽²³⁾ ; quand il appelle à entendre les voix diverses parmi les intellectuels tibétains, il ne tient pas compte du fait que beaucoup de ces voix ne peuvent s'exprimer qu'en tibétain. Mais toutes ces initiatives et débats montrent qu'il est possible – et important – qu'une discussion informée et dépassionnée sur le Tibet ait lieu en Chine, ainsi qu'entre analystes chinois, tibétains et occidentaux. Les Tibétains et les tibétologues ne seront sans doute pas tous d'accord avec le fort biais socio-économique des analyses chinoises, ni avec leur réticence à aborder des solutions alternatives au pouvoir de Pékin à Lhasa ; il reste néanmoins un terrain commun de discussion, même dans le domaine des droits religieux et culturels.

Comme le suggèrent les conclusions du rapport Gongmeng, la question de la modernité reste au centre du débat. Wang Hui relie ses observations à l'existence d'une « autre » modernité, dont il sous-entend qu'elle s'est parfois incarnée dans un chemin multiethnique, rétif à l'État-nation, anticapi-

taliste, qui a été parcouru en Chine au cours du dernier siècle, y compris pour partie pendant les 60 dernières années en RPC⁽²⁴⁾ ; ce chemin n'est certainement pas moins légitime que son équivalent développementaliste, bureaucratique et centré sur l'État-nation qui caractérise l'Europe. La crise provoquée par l'implantation de ce dernier modèle en Chine au cours des dernières décennies est bien documentée, surtout dans ses conséquences environnementales et bureaucratiques. Reste qu'il est quelque peu paradoxal que Wang Hui, défenseur d'une spécificité de la « modernité chinoise », ainsi que dans son article révisé d'une « modernité tibétaine » caractérisée par une relation particulière à la religion, ne se demande jamais dans quelle mesure les institutions politiques en RPC permettent aux Tibétains de faire des choix à ce sujet. Alors que ses conclusions ne sont pas très éloignées de celles du rapport Gongmeng, ce dernier avance une recommandation (n° 7) qui mérite d'être particulièrement mise en avant :

Promouvoir l'État de droit dans les processus politiques des zones tibétaines. Pousser à l'introduction de lois et de décrets en RAT et dans d'autres régions autonomes afin de pallier le statu quo actuel de l'absence de lois relatives à l'application de la Loi sur l'autonomie des régions ethniques. Réguler les droits de propriété et les droits d'exploitation des ressources naturelles importantes. Encourager la participation d'experts pour évaluer tous les aspects des politiques publiques dans les régions tibétaines et donner des conseils à leur sujet. (VI)

La « repolitisation » ne peut se produire sans institutions⁽²⁵⁾ – ici l'absence d'un lien entre l'espace public habermassien et la politique oppositionnelle à la Schmitt se révèle de façon particulièrement flagrante – et il vaut la peine de réfléchir très précisément à la question de savoir lesquelles seraient les plus adaptées. •

• Traduit par l'auteur.

23. Voir Wang Lixiong *et al.*, « Douze propositions d'intellectuels pour résoudre la crise au Tibet », <http://www.rue89.com/chinatown/douze-propositions-dintellectuels-pour-resoudre-la-crise-au-tibet>.

24. Voir *supra* note 18. Ce point est bien sûr sujet à débat, puisque bon nombre des hérauts de la « modernité chinoise », comme Zhang Binglin, ou de la modernité asiatique, comme Takeuchi Yoshimi, s'opposaient à la politique du PCC.

25. Il est troublant de retrouver chez Wang Hui la méfiance envers les institutions caractéristique de presque tous les penseurs chinois qui ont voulu à un moment faire avancer la cause démocratique, de Zhang Binglin et Liang Qichao jusqu'à Mao, en passant par Lu Xun, Liu Shipei et Hu Shi.